

Einleitung

Nach der Entdeckung des Seewegs nach Indien und Ostasien durch den Portugiesen Vasco da Gama in den Jahren 1497/1498 kamen vermehrt Europäer über diese Route auch nach China. Dadurch traten die beiden Kulturräume Europa und China stärker als jemals zuvor in Kontakt zueinander. Die konfuzianische Elite in China zeigte aber lange Zeit kaum Interesse an Wissen aus und über Europa. Der Grund für diese Haltung war, dass die Konfuzianer grundsätzlich überzeugt waren, es nicht nötig zu haben, von anderen Ländern und Kulturen etwas zu lernen oder zu erfahren. Es entsprach ihrem exklusiven Selbstverständnis, „die Welt außerhalb der chinesischen Zivilisation, [...], zu ignorieren, sie für nicht wissenswert, nicht kennenswert, keiner Erforschung bedürftig zu erklären.“¹ Damit eng verbunden war die konfuzianische Auffassung von der exponierten Stellung des Reichs der Mitte (*zhongguo*) und seines Herrschers in der Welt, die vom *tianxia*-Universalismus und dem sogenannten Tributsystem bestimmt wurden. Das chinesische Kaiserreich war demnach kulturelles, machtpolitisches und geographisches Zentrum der Welt; und der chinesische Herrscher, der idealerweise in seinem politischen Handeln nur von hohen moralischen Prinzipien geleitet werden sollte, war der universale Weltherrscher. Dieser thronte, wie es bei Konfuzius heißt, im Zentrum der Welt, vergleichbar dem Polarstern, der wie eine Achse in der Mitte des Himmels ruht und von allen anderen Sternen in geordneten Bahnen umkreist wird.² Alle anderen Völker und deren Fürsten wurden als untergeordnet betrachtet, die dem chinesischen Kaiser, dem *huangdi* bzw. *tianzi*, Unterwerfung und Tribut zu leisten hatten. Als „Barbaren“, i.e. als Menschen, die nicht zum chinesischen Kulturreich gehörten, wurden sie gegenüber den Chinesen kulturell auf eine niedrigere Stufe gestellt. Mit dem Selbstverständnis kultureller Überlegenheit trat die konfuzianische Oberschicht auch den Europäern gegenüber, die seit dem 16. Jh. nach China kamen. Eine Zeitlang gab es bei den Kontakten keine größeren Probleme, da das chinesische Kaiserreich, das in der Ming- und Qing-Zeit eine relative Abschließungspolitik insbesondere gegenüber dem Überseehandel verfolgte, für die europäischen Staaten im Rahmen des europäischen Kolonialismus anders als andere überseeische Länder noch nicht zu einem wichtigen

¹ Weber-Schäfer, 1995: 11.

² Lunyu 論語 2.1. Legge, 1960 I: 145.

Objekt wirtschaftlicher oder machtpolitischer Ambitionen geworden war. Die Situation änderte sich mit dem Aufkommen des Freihandels und Imperialismus im 19. Jh. Das traditionelle, vom Konfuzianismus und der konfuzianischen Elite geprägte politische und gesellschaftliche System wurde nachhaltig erschüttert, als die Europäer im Verlauf dieses Jahrhunderts immer aggressiver und mit technisch überlegener militärischer Ausrüstung in China auftraten und nicht mehr bereit waren, sich in das den Handel staatlich streng reglementierende und politische Unterwerfung fordern Tributsystem einzuordnen. Die Entwicklung eskalierte in einem „clash of civilizations“ und führte schließlich zum Zerfall und Ende der chinesischen Monarchie am Anfang des 20. Jh. und zum Untergang des damit eng verbundenen konfuzianischen Staats- und Gesellschaftssystems. Die Haltung gegenüber Europa wurde danach nicht mehr von dem sinozentrischen Selbstverständnis und Weltbild konfuzianischer Gelehrter und Beamter bestimmt, sondern von Akteuren, die in unterschiedlicher Weise in der modernen westlichen Welt das Vorbild für ein neues China sahen. Somit änderte sich unter dem Einfluss und Druck der westlichen Moderne die Einstellung des überwiegenden Teils der chinesischen Intelligenz zu Europa bzw. dem Westen.

In Europa wurde das Interesse an China und damit auch die Rezeption des Konfuzianismus schon seit dem Ende des 16. Jh. vor allem durch in China missionierende Jesuiten wie dem Italiener Matteo Ricci angeregt und gefördert. Für eine erfolgreiche Missionstätigkeit erachteten die Jesuiten es als unerlässlich, die chinesische Sprache zu erlernen und sich eingehender mit der chinesischen Kultur zu befassen. Diese Vorgehensweise war Teil ihrer Akkomodationsmethode, die es gestattete, bei der christlichen Missionierung in China auch bestimmte Elemente der autochthonen Kultur mit einzubeziehen. Die Jesuiten hatten, nicht zuletzt durch den Kontakt mit Vertretern der konfuzianischen Elite, erkannt, dass eine wesentliche Elemente der traditionellen Kultur Chinas ignorierende bzw. beseitigende Vorgehensweise bei der Christianisierung keinen Erfolg haben würde. Sie suchten darum in dieser Kultur nach Parallelen zu christlichen Vorstellungen. Der Fokus wurde auf den Konfuzianismus gelegt, mit dem sich z.B. Matteo Ricci in besonderer Weise befasste und in dem er Anknüpfungspunkte zur christlichen Lehre zu finden glaubte. Die häufig euphemistischen Berichte der Jesuiten über China, seinen Staat und seine Gesellschaft und nicht zuletzt die

wohlwollende Darstellung des Konfuzianismus sowie die Übersetzungen konfuzianischer Werke riefen im 17. und 18. Jh. bei Denkern der Aufklärung in Europa, wie den deutschen Philosophen Leibniz und Wolff, großes Interesse und ein ausgesprochen positives Echo hervor. Gerade im Konfuzianismus glaubten Denker wie sie zahlreiche Überschneidungen mit und damit Bestätigungen für ihre eigenen Theorien und Vorstellungen zu finden. China und seine Kultur wurden in dem Zusammenhang in vielfacher Hinsicht zu einem nachahmenswerten Vorbild für Europa stilisiert, das sich damals selbst aufgrund religiöser Streitigkeiten und kriegerischer Auseinandersetzungen in einem krisenhaften Zustand befand. Es war vor allem Leibniz, der in dieser Zeit bestrebt war, eine Brücke des kulturellen Austauschs zwischen Europa und China aufzubauen.

Die positive Rezeption änderte sich aber im Verlauf des 18. Jh. mit der Entfaltung der westlichen Moderne. Die erfolgreichen Entwicklungen der modernen Industrie und Ökonomie, Politik und Gesellschaft, der Fortschrittsgedanke etc. steigerten in Europa das Bewusstsein der Überlegenheit gegenüber den Völkern in anderen Teilen der Welt. China, seine Menschen und seine Kultur wurden nun als rückständig und minderwertig betrachtet. Der Paradigmenwechsel wirkte sich auch auf die Beurteilung des Konfuzianismus aus, der, z.B. bei Vertretern des Deutschen Idealismus wie Kant oder Hegel, weitgehend auf Desinteresse stieß bzw. eine starke Abwertung erfuhr. Diese Philosophen, die umfangreiche Systeme spekulativer Ontologie und Metaphysik entwarfen, sahen den Konfuzianismus abschätzig nur als Lieferanten praktischer Lebensweisheiten, die, so Kant despektierlich, „unerträglich sind, weil sie ein jeder herplappern kann“.³ Die Situation verschärfte sich noch im 19. Jh. mit dem Aufkommen des europäischen Imperialismus und aggressiven Nationalismus. Eurozentrismus sowie nationalistische und rassistische Theorien prägten allgemein die Haltung gegenüber fremden Völkern und Kulturen und damit auch gegenüber China, seinen Menschen und seiner Kultur.

In den ersten Jahrzehnten des 20. Jh. bildete sich in Europa aber allmählich wieder eine positivere Meinung zum Konfuzianismus heraus. Vor allem nach den negativen Erfahrungen des Ersten Weltkriegs und der sich damit

³ Zitiert bei: von Glaserapp, 1954: 104.

verschärfenden Kritik an der Moderne, z.B. in der Lebensphilosophie, richteten einige europäische Intellektuelle den Blick stärker nach China und glaubten unter anderem im Konfuzianismus bessere Formen der Lebensgestaltung und bessere Lösungen für aktuelle gesellschaftliche und politische Probleme zu finden als sie der moderne Westen zu bieten hat. Gefördert wurde das Umdenken nicht zuletzt durch die Arbeiten und das Wirken des deutschen Missionars und späteren Sinologieprofessors Richard Wilhelm, einem Brückenbauer zwischen China und Europa im Geiste Leibniz', der sich bei seinen Aktivitäten explizit auch wieder auf diesen großen Philosophen und sein Interesse an China berief. Die sich durch Wilhelms Wirken entwickelnde positive Haltung gegenüber dem Konfuzianismus fiel aber kurioserweise in eine Zeit, in der dieser in China selbst immer mehr an Bedeutung und Einfluss verlor, auch wenn dort in den 1920er Jahren eine Gegenbewegung zur Rettung und Bewahrung des Konfuzianismus in der Moderne entstand, die als Neukonfuzianismus bezeichnet wird. Vertreter dieser Richtung, zu denen Richard Wilhelm seinerzeit nachweislich Kontakte hatte, sind bis heute aktiv und versuchen, dem Konfuzianismus als Philosophie und Theorie zur Lösung politischer und gesellschaftlicher Probleme wieder Gehör und Geltung zu verschaffen. Tatsächlich handelt es sich dabei aber um eine Minderheit von hauptsächlich neukonfuzianischen Intellektuellen, die inzwischen zum Teil auch fundamentalistische Auffassungen vertreten, in denen der Konfuzianismus angesichts des angeblich „untergehenden Abendlandes“ als Allheilmittel nicht nur für ostasiatische, sondern auch für westliche bzw. globale Probleme angepriesen wird. Darin spiegelt sich in gewisser Weise der Rückgriff auf den universalistischen Anspruch des traditionellen Konfuzianismus wider. Dieser Rückgriff hat aber, anders als der traditionelle Konfuzianismus, nicht selten einen ausgeprägt nationalistischen Charakter. Der Einfluss der Protagonisten der Bewegung und das Interesse an ihren Vorstellungen sind jedoch als begrenzt zu bezeichnen. Daran ändert auch der Tatbestand nichts, dass die politische Führung in der Volksrepublik China heute gerne auf den Konfuzianismus rekuriert, wenn sie von einem „chinesischen Charakter“ der eigenen geistigen Gegenwartskultur spricht, den sie der „westlichen“ Kultur und deren „unchinesischen“ Einflüssen in China als Bollwerk gegenüberstellt. Es handelt sich dabei *de facto* um einen selektiven Rückgriff auf für die machtpolitischen Interessen der Kommunistischen Partei Chinas nützliche Elemente des Konfuzianismus, der, in einem natio-

nalistischen Gewand daherkommend, in seiner innenpolitischen Ausrichtung vor allem helfen soll, den Bedeutungsverlust der marxistischen Ideologie bzw. ihrer chinesischen Variante innerhalb einer ideologisch weitgehend desillusionierten Bevölkerung nach der Ära Mao Zedongs zu kompensieren.